

Vida e a ambiguidade na teologia sistemática de Paul Tillich

Cleber Baleeiro¹

RESUMO

O que propomos aqui é apresentar a discussão tillichiana sobre a ambiguidade da vida no intuito de percebermos sua relação com o conceito de risco. Apesar da discussão sobre ambiguidade estar presente em textos de vários períodos da obra tillichiana, priorizaremos a quarta parte da Teologia sistemática – A vida e o Espírito – por ser um texto da maturidade de Tillich, no qual ele retoma discussões de textos e conferências anteriores em nova perspectiva – a possibilidade de superação das ambiguidades da vida pelos símbolos reino de Deus, Espírito e eternidade.

Palavras-chave: vida; ambiguidade; Paul Tillich; risco; essência e existência

Life and Ambiguity in Paul Tillich's Systematic Theology

ABSTRACT

This paper presents Paul Tillich's discussion on life ambiguity in order to conceive its relation to the concept of risk. Although the debate on ambiguity is within Tillich's texts from various periods, we will focus on *Systematic Theology* fourth part -- Life and Spirit -- for this text represents Tillich's thought maturity in which he discuss texts and previous conferences in a new perspective way -- the possibility of overcoming life ambiguities by symbols such as the kingdom of God, Spirit and eternity.

Keywords: life; ambiguity; Paul Tillich; risk; essence and existence

Para Tillich, a vida é ambígua porque contém elementos essenciais e existenciais, está essencialmente presente no ser, mas em sua efetivação é limitada pela finitude. A ambiguidade se dá na passagem

¹ Doutor em Ciências da Religião, professor da Universidade Metodista de São Paulo, membro da Sociedade Paul Tillich do Brasil.

da essência para a existência. A vida ambígua é a vida sob o risco da existência, que se caracteriza pela instabilidade, insegurança, incerteza.

Tillich possivelmente encontrou o tema da ambiguidade em Kierkegaard, que inspirou outros filósofos da existência, como Heidegger, que o relacionou à linguagem, Sartre, que o relacionou à situação existencial do ser humano, e Simone de Beauvoir, que, a partir de Sartre, o relacionou à ética.

O que propomos aqui é apresentar a discussão tillichiana sobre a ambiguidade da vida no intuito de percebermos sua relação com o conceito de risco. Apesar da discussão sobre ambiguidade estar presente em textos de vários períodos da obra tillichiana, priorizaremos a quarta parte da *Teologia sistemática – A vida e o Espírito* – por ser um texto da maturidade de Tillich, no qual ele retoma discussões de textos e conferências anteriores em nova perspectiva – a possibilidade de superação das ambiguidades da vida pelos símbolos reino de Deus, Espírito e eternidade.

1. O conceito de vida

O conceito de vida em Tillich é influenciado, como ele próprio informa, pela filosofia da vida, ou filosofia voluntarista, especialmente a partir de Schelling e Nietzsche. A filosofia da vida, apesar de remontar a Agostinho, Boaventura, Guilherme de Ockham, Lutero e Jacob Boehme, “começou no século dezenove com Schelling, que na juventude se dedicou à filosofia da vontade antes de se tornar um filósofo da natureza” (TILLICH, 1986, p. 182). Tillich destaca o fundamento ontológico da ideia de vontade em Schelling, afirmando que o ser não seria uma coisa ou pessoa, mas vontade. O que seria vontade, nessa perspectiva? Vontade estaria relacionada a uma compreensão de dinamicidade da vida, semelhante à ideia da filosofia do processo, segundo a qual, o ser, diferente da metafísica aristotélica, não é estático, mas mutável, e por isso a realidade se dá em um constante processo. Desse ponto de vista ontológico, “vontade é o dinamismo em todas as formas de vida” (TILLICH, 1986, p. 185). E vida, nesse sentido, não se refere somente aos chamados seres vivos, mas a todas as coisas. Entretanto, somente o ser humano teria uma vontade consciente. Para Tillich, a ideia de vontade em Nietzsche aparece como elemento essencial da

vida. O conceito de “vontade de poder” representa bem isso. “Para Nietzsche, poder é a auto-affirmação do ser. Vontade de poder significa a afirmação do poder pessoal de viver, enfim, a afirmação da própria existência individual” (TILLICH, 1986, p. 187). Vida, enquanto vontade de poder, seria um tipo especial de vontade, presente em todas as coisas, inclusive na dimensão inorgânica.

Essas referências aparecem na ampla noção de vida que aparece na *Sistemática*. Basicamente vida é definida como efetividade do ser. Para isso o ser deve ser compreendido como dotado de determinada potencialidade. Tillich (2011, p. 475-476) explica o sentido de potencialidade inerente ao ser: “Potencialidade é aquele tipo de ser que tem o poder, a dinâmica de tornar-se efetivo (por exemplo, a potencialidade de toda árvore é a arboridade)”. Nisso é possível perceber que no conceito de vida há uma junção de elementos essenciais e existenciais, a vida essencial, em potência, e a vida na existência, que se efetiva. Assim, aquilo que se inclui na vida tem um ser essencial e um ser existencial. Apesar de estar potencialmente no ser, a vida não é estável, mas dinâmica em sua efetivação e, conseqüentemente, sujeita às condições da existência.

Como em Schelling e Nietzsche, em Tillich o conceito de vida é amplo e não se limita à vida orgânica, pois não se trata de uma análise científica, nos termos de uma biologia, mas uma ontologia. Cabe no conceito de vida tudo aquilo que se dá na existência. A seguinte citação nos ajuda a compreender isso: “O conceito ontológico de vida libera a palavra ‘vida’ de sua vinculação ao reino orgânico e eleva ao nível de um termo básico que pode ser usado dentro do sistema teológico, mas somente se for interpretado em termos existenciais” (TILLICH, 2011, p. 476). A vida contém diferentes dimensões que se perpassam mas mantêm suas características próprias. Tillich evita qualquer hierarquização daquilo que está na vida, evitando, por isso, a metáfora “nível”, que implicaria em uma concepção de vida na qual um nível de estaria sobreposto sobre outro, superando-o ou destruindo-o. A metáfora dimensão permite compreender que todas as dimensões estão presentes em cada manifestação da vida, ainda que potencialmente, e que algumas pressupõe outras. A dimensão orgânica, por exemplo, pressupõe a dimensão inorgânica. Mueller (2005, p. 87) percebe nessa compreensão de vida uma noção de evolucionismo não-linear: “Tillich concebe a vida de

forma evolucionária, mas evita uma concepção simplesmente linear de evolução. A vida é processo. Nele há uma simultaneidade de dimensões que, mesmo surgindo umas do interior das outras, não se substituem mas constituem como que círculos concêntricos em expansão”². Mueller quer dizer que ele aceitou os processos derivativos entre diferentes dimensões da vida, mas rejeitou a compreensão de que a vida evoluiria sempre a formas superiores.

Duas dimensões básicas são a inorgânica e a orgânica. A segunda conteria ainda outras dimensões, como a que conteria a vida vegetal, a que conteria a vida animal e a que conteria a vida humana. A dimensão inorgânica seria a primeira dimensão, aquela que estaria pressuposta nas outras e conteria tudo o que não se efetiva como orgânico. Isso pode ser compreendido de duas maneiras: primeiro, a partir da ideia de matéria, que estaria situada na esfera do inorgânico, mas que está presente em todas as coisas que se efetivam; segundo, tendo em mente as teorias científicas que afirmam a proveniência da vida orgânica da vida inorgânica. “O inorgânico tem uma posição privilegiada entre as dimensões na medida em que é a condição primeira da efetivação de qualquer dimensão. Por isso, todas as outras esferas do ser se dissolveriam caso desaparecesse a condição básica fornecida pela constelação das estruturas inorgânicas” (TILLICH, 2011, p. 483). A dimensão orgânica, como dito, contém outras dimensões, como a vegetal e animal. A animalidade é dotada de autopercepção. Na dimensão animal se efetiva outra dimensão, a espiritual, que refere-se àquela constituída pelo mundo humano. Não é possível identificarmos totalmente o ponto em que elas se distinguem.

A dimensão espiritual, como aquela própria do ser humano, é a que mais nos interessa, pois é a única que pensa sua própria situação de existência. O termo “espírito” é resgatado por Tillich por sua significatividade tanto na linguagem religiosa como filosófica. Distinguindo “espírito”, como dimensão da vida, de “Espírito”, como espírito divino em sua relação com o mundo, Tillich, partindo da semelhança de termos indica uma relação entre o ser humano e Deus. O Espírito atua na vida, em todas as suas dimensões, mas privilegia a dimensão do espírito. A

² Sobre a relação entre teologia e darwinismo, cf. Tillich (1986, p. 155-158).

dimensão do espírito, lembrando da *Filosofia da religião*, é a dimensão da criatividade e do sentido³. É possível, entretanto, percebermos diferenças entre a ideia de espírito no texto da segunda década do século XX e na *Sistemática*. A principal diferença diz respeito à humanidade do espírito. Enquanto na *Filosofia da religião* ele é pensado de maneira quase etérea, como uma generalização da vivência humana enquanto possuída por uma *Gestalt* – a realidade espiritual –, no texto dos anos 1960 o espírito é compreendido em sua historicidade e em sua relação com as demais dimensões da vida – sua dependência da dimensão inorgânica e sua procedência da animalidade e sua luta contra ela. Não quero dizer com isso que no citado texto da juventude Tillich tenha deixado de fora a dimensão histórica, mas esta era submetida ao peso da essencialidade da realidade espiritual⁴. A dimensão histórica, na *Teologia sistemática*, enquanto dimensão na qual o novo se cria, se manifesta em todas as dimensões da vida e nela se trava a luta entre as várias dimensões em seus processos de efetivação. Luta no sentido de distinção da dimensão da qual se provém e afirmação enquanto dimensão própria, como a mencionada luta do ser humano contra a animalidade, contra a qual ele se afirma e da qual ele provém.

A dimensão do espírito se distingue da dimensão animal pelo poder de criação. Para Tillich isso encerra em si um problema moral. Moral aqui não é entendida como teoria ou princípio do agir no mundo, mas, de maneira ampla, como o viver humano. O viver humano se caracteriza por se dar na tensão entre liberdade e destino. O ato moral é representado pela metáfora da circularidade do eu. O eu centrado em si mesmo articula um movimento de afastamento de si e retorno. Esse movimento carrega uma série de elementos, como marcas da experiência histórica, e caracteriza a pessoalidade do eu. Ou seja, no afastar-se e retornar a si o eu se percebe como eu pessoal, distinto. Percebendo o que não é, percebe o que é, o si enquanto si. Tillich diz que isso tem o caráter de liberdade, enquanto delibera e decide. Essa liberdade se dá nos domínios do destino, ou seja, da experiência histórica⁵.

³ Cf. Tillich (1973, p. 43).

⁴ Cf. Tillich (1973, p. 49).

⁵ Adiante voltaremos a essa discussão sobre a liberdade na dimensão humana da vida para pensarmos na compreensão de vida como risco.

A vida, enquanto processo de efetivação das potencialidades do ser, compreendida a partir desse movimento do eu centrado de saída de si e retorno a si, opera um processo de auto-identidade e auto-alteração, identifica-se identificando o que não se é e altera-se por carregar no retorno a si a experiência do outro. Assim é o eu centrado passa por três etapas nesse processo, a saída de si, o encontro com o outro e o retorno a si. Relacionados a essas três etapas Tillich identifica três funções da vida relacionadas a polaridades ontológicas: A auto-integração, relacionada à polaridade individualização e participação, a autocriação, relacionada à polaridade dinâmica e forma, e a autotranscendência, relacionada à polaridade liberdade e destino. O processo de auto-identidade e auto-alteração identifica-se com a estrutura ontológica básica de eu e mundo⁶.

2. A noção de ambiguidade

O termo “ambiguidade” está presente em vários textos de Tillich de diferentes épocas e relacionados a diferentes temáticas. Segundo Eduardo Cruz (2008, p. 110), ele aparece pela primeira vez, de maneira não eventual, no ensaio *Kairos e logos*, de 1926. Entretanto em 1922, no primeiro ensaio *Kairos*⁷, o termo já aparecia, ao que me parece, não eventualmente. Tillich procurou diferenciar duas linhas gerais de compreensão da história, uma absoluta, outra relativa. Na filosofia relativa da história ele incluiu o tipo clássico, o tipo progressivista, e o tipo dialético. O primeiro tipo estaria ligado, como o próprio nome indica, a uma compreensão clássica de história, segundo a qual cada época se desenvolveria plenamente, em um processo evolutivo contínuo; o segundo tipo mantém a ideia de evolução, entretanto, não a compreende como um processo natural, mas como um progresso humano, percebendo seus aspectos positivos e negativos; o terceiro tipo, que Tillich afirma ser o “mais alto”, é resultado dos dois anteriores e opera em três formas, a teológica, representada pela tríplice divisão da história de Joaquim de Fiori, a lógica, representada pelas interpretações crítica e orgânica de Hegel, e a dialética, representada pela interpretação econômica da

⁶ As três polaridades citadas, bem como a estrutura ontológica na qual se dá o encontro entre o eu e o mundo, são apresentadas na segunda parte da *Teologia sistemática*, cf. Tillich (2011, p. 178-196).

⁷ Aqui utilizamos a versão que aparece em *A era protestante* (1992).

história de Marx. Esse tipo, para Tillich, é bastante ambíguo. Primeiro, porque mantém uma ambiguidade própria do segundo tipo. No tipo progressivista, quando se enfatizam seus aspectos negativos podem surgir duas atitudes: um criticismo cínico, vazio e sem esperança ou uma atitude de superação desses aspectos, criativa e revolucionária. “Assim, a ambiguidade da interpretação progressivista da história é ao mesmo tempo seu perigo e seu poder” (TILLICH, 1992, p. 71). Em segundo lugar, o tipo dialético é ambíguo porque lê a história a partir de um período absoluto, que pode ser o seu – como em Hegel – ou um momento esperado no futuro – como em Joaquim de Fiori e Marx. Para Tillich (1992, p. 72), isso se caracteriza como ambiguidade porque “ou se acaba arbitrariamente com o processo dialético, ou se cai na doutrina da repetição infinita”.

Juan Callejas, diz algo interessante sobre a ideia de ambiguidade no ensaio de 1922. Para ele, a crítica de Tillich ao socialismo, na última parte do texto, referente à apropriação pelo socialismo de ideias burguesas, ainda que não traga o termo, contém os mesmos elementos de um dos tópicos de *A decisão socialista*⁸, da década de 1930, que trata das ambiguidades do socialismo. Nesse tópico são desenvolvidas críticas à ambiguidade presente em um tipo de fé na ciência, na antropologia e na noção de sociedade. “Tillich vê como consequente à ambiguidade antropológica e à social, unidas na concepção cultural do socialismo, a qual se expressaria na posição deste com respeito à religião, à ciência, à educação, à vida espiritual e à formação (*“Bildung”*)” (CALLEJAS, 1975, p. 59). Isso significa que aquilo que Tillich identificou posteriormente como ambiguidade já estava presente, sem o uso do termo, em 1922.

Não faremos o percurso dos textos de Tillich que tratam da ideia de ambiguidade⁹. Não teríamos condições de fazer isso aqui, além de tal empreendimento não ser fundamental para nos aproximarmos de

⁸ O título do tópico é traduzido por Cruz (2008, p. 121) como *O conflito interior do socialismo*. Callejas (1975, p. 54 – nota 147), por outro lado, diz que o termo *“Widerstreit”*, usado por Tillich, que geralmente é traduzido por antagonismo ou conflito, considerando o todo dos escritos tillichianos, deve ser traduzido por “ambiguidade”.

⁹ Para uma análise dos principais momentos em que a ideia de ambiguidade aparece nos textos de Tillich vale a pena conferir a segunda parte do capítulo 2 do livro *A dupla face: Paul Tillich e a ciência moderna – Ambivalência e salvação*, de Eduardo Cruz (2008).

nosso objetivo. Procuramos apenas mostrar que a ideia de ambiguidade já estava presente no ensaio de 1922, significando, ao mesmo tempo, dupla possibilidade e oposição ou contradição. Vale a pena somente indicar, conforme Cruz (2008, p. 141), algumas ideias relacionadas a ambiguidade presentes na obra de Tillich: “(1) mistura de elementos essenciais e existenciais, (2) resultado da divisão sujeito/objeto (que dá o caráter positivo de ambiguidade), (3) necessidade de buscar o significado da vida no meio do condicionado, (4) caráter duplo de todas as realizações humanas e (5) incapacidade de alcançar o sentido nas melhores tentativas”. Essas ideias de ambiguidade estão ancoradas em uma concepção ontológica de ambiguidade da vida, que é, “ao mesmo tempo, grande e pequena, sagrada e profana, expressão do inexaurível fundamento do Ser e da infinita distância do mesmo fundamento”.

Na *Teologia sistemática* esses diferentes sentidos do termo estão presentes, mas Tillich afirma que eles têm uma mesma raiz, a efetivação das potencialidades do ser. “A vida sempre inclui elementos essenciais e existenciais; esta é a raiz de sua ambiguidade” (TILLICH, 2011, p. 563). Isso significa que, a despeito das implicações para a moral e a cultura, a noção de ambiguidade tem um fundo ontológico.

3. As ambiguidades da vida

Na quarta parte da *Teologia sistemática* as ambiguidades da vida são apresentadas nos três elementos constitutivos da vida: na autointegração, como ambiguidade da moral, na autocriatividade, como ambiguidade da cultura e na autotranscendência, como ambiguidade da religião. Moral, cultura e religião estão interrelacionadamente presentes, de maneira essencial, no ser, de modo que não se pode falar de uma sem penetrar o âmbito da outra, tornam-se mais distintas, embora ainda interrelacionadas, somente quando se dá a efetivação do processo de vida, ou seja, no âmbito da existência. Tillich (2011, p. 552-553) explica isso da seguinte forma:

De acordo com sua natureza essencial, moralidade, cultura e religião se interpenetram mutuamente. Elas constituem a unidade do espírito, em que os elementos são distinguíveis, mas não separáveis. A moralidade, ou a constituição da pessoa como pessoa no encontro com outras pessoas, encontra-se essencialmente relacionada com a cultura e a religião. A cul-

tura fornece os conteúdos da moralidade – os ideais concretos de personalidade e comunidade e as leis cambiantes da sabedoria ética. A religião confere à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, o alvo último, a reunião, no *agape*, do que está separado, e o poder motivador da graça. A cultura, ou criação de um universo de sentido em *theoria* e *práxis*, está essencialmente relacionada com a moralidade e a religião. A validade da criatividade cultural em todas as funções se baseia no encontro de pessoa a pessoa em que se estabelecem os limites da arbitrariedade. Sem a força do imperativo moral, não poderíamos sentir qualquer exigência proveniente das formas lógicas, estéticas, pessoais e comunitárias. O elemento religioso na cultura é a profundidade inexaurível de uma criação genuína. Podemos chamá-lo de substância da cultura ou fundamento do qual vive a cultura. É o elemento de ultimidade de que carece a própria cultura, mas para o qual ela aponta. A religião, ou a autotranscendência da vida sob a dimensão do espírito, está essencialmente relacionada com a moralidade e a cultura. Não existe autotranscendência sob a dimensão do espírito sem a constituição do eu moral pelo imperativo incondicional, e esta autotranscendência só pode ganhar forma dentro do universo de sentido criado no ato cultural.

A relação da religião com a cultura e a relação da religião com a moral aparecem em outros textos de Tillich, entretanto, essa tríplice interdependência não é comum. Nos textos anteriores à quarta parte da *Sistemática* a religião é apresentada como substância da cultura e a moral como uma função do espírito humano, ao lado da cognição, da estética, do sentimento¹⁰, ou seja, como uma expressão da religião na dimensão da cultura. Na citação acima podemos perceber que Tillich desloca a moral da posição de expressão cultural para elemento da vida enquanto autointegração. A tríade moral, cultura e religião representa elementos da vida nos quais se dão diferentes ambiguidades.

A moral contém dois espaços nos quais se dão ambiguidades: a tensão entre a necessidade de preservação do eu centrado, aquilo que constitui a vida pessoal, e a necessidade de sua expansão através da experimentação da realidade; e a relação entre o princípio incondicional que fundamenta o ato moral e a historicidade na qual o ato moral se concretiza. As ambiguidades da cultura se manifestam de três diferentes maneiras: 1) São resultado da palavra que, ao mesmo tempo em que é dotada de poder criador de sentido, recorta o sentido da realidade;

¹⁰ Cf. Tillich (2009, p. 42-44; 1973, p. 140).

da ruptura da relação sujeito/objeto do ato cognitivo; e da distinção entre expressão e o que é expresso na obra de arte. 2) São resultado da técnica, que liberta o ser humano, mas o aprisiona em suas próprias regras; e da autocriação pessoal, que aponta para a relação entre aquilo que a pessoa é e aquilo que ela não é. 3) está na diferença entre o eu centrado, enquanto aquilo que constitui a pessoa, e a comunidade, formada de pessoas, que tende a constituir um centro.

Nos deteremos um pouco mais nas ambiguidades da religião, pois, para Tillich, a autotranscendência tem certo destaque em relação aos outros elementos da vida. Segundo ele, “é na religião que o ser humano começa sua busca pela vida sem ambiguidade e é na religião que ele recebe a resposta” (TILLICH, 2011, p. 564). A resposta, entretanto, não se confunde com as religiões. Sendo estas ambíguas, não podem ser a resposta à ambiguidade da vida. É preciso destacar que na quarta parte da *Sistemática* Tillich utiliza indiscriminadamente o termo “religião” para os dois sentidos que aparecem em sua obra – religião como preocupação última, substância da cultura, e religião como expressão especial que se dá no âmbito da cultura, religião em suas diversas formas manifestas na existência.

Como vimos, uma das funções da vida é a auto transcendência. Não é possível falar de autotranscendência em seu sentido pleno nos âmbitos da auto-integridade e da autocriação pois estes são internos à vida. Neles há a superação de uma situação finita por outra situação finita dentro dos limites da finitude, mas a vida em si não é superada. Podemos falar em autotranscendência da vida somente porque a vida pode ser transcendida por aquilo que está além dela, que escapara à finitude a que está submetida. Tillich (2011, p. 494) afirma: “A vida, por sua própria natureza, está *em si* como para *além* de si, e esta situação se manifesta na função da autotranscendência”. A primeira ambiguidade da vida na dimensão da autotranscendência é a profanização. Profanização é a resistência própria da vida. “Pode-se afirmar, de modo geral, que em todo ato de autotranscendência da vida a profanização está presente ou, em outras palavras, que a vida se autotranscende de forma ambígua” (TILLICH, 2011, p. 545-546).

Relacionado à autotranscendência está a ideia de grandeza, que refere-se ao poder de ser e de sentido presente na vida, em todas as

suas dimensões, que é analógico ao poder de ser e sentido infinitos. A grandeza também é o poder de resistir ao poder ameaçador do ser, o não-ser. Entretanto, nesses poderes se encerram ambiguidades, pois, “onde está o sagrado também está o profano” (TILLICH, 2011, p. 546). A grandeza da vida se dá na condição de representar poderes além de si enquanto presa à limitação da existência. Isso tem diversas implicações, como a condição, na dimensão inorgânica, das coisas serem apenas coisas, matéria – no sentido de matéria-prima –, instrumentos, de serem importantes apenas enquanto necessárias. Mas Tillich percebe uma dignidade inerente às coisas. Dignidade é o caráter do grande presente na vida – inclusive na dimensão inorgânica. Na esfera do ser a dignidade da vida não pode ser violada, mas em sua efetivação pode ser violada por seu uso técnico e pela dor, por exemplo.

Tillich fala de maneira diferente da ambiguidade da vida em geral e da vida humana no que concerne à autotranscendência. O ser humano sob a grandeza, ou seja, enquanto o grande, experimenta a existência como tragédia. Grandeza e tragédia representam a ambiguidade dessa situação. A tragédia é própria de quem experimenta a grandeza e representa a universalidade e inevitabilidade da alienação humana. Não se pode fugir da tragédia, nem mesmo evitando a grandeza. A tentativa de se evitar aspectos da grandeza pelo medo da tragédia geralmente incorre em uma situação trágica, como mostraram os mitos gregos e bíblicos. As narrativas de Ulisses e Jonas são bons exemplos. É importante não confundirmos a tragédia com os problemas pontuais da vida. A finitude imprime na vida limitações, entretanto, a tragédia não se resume aos resultados da finitude, mas à própria finitude. “O trágico só pode ser entendido à base da compreensão da grandeza” (TILLICH, 2011, p. 552). Dessa forma, até podemos falar de tragédia relacionada a outras dimensões da vida, mas somente de maneira analógica, pois ela só se dá de maneira plena na dimensão do espírito.

A religião, enquanto preocupação última, tem uma relação especial com uma das formas culturais de sua expressão, as religiões concretas. Na existência de religiões concretas, entretanto, está a principal ambiguidade da religião. Tillich (2011, p. 554) diz o seguinte:

De acordo com a definição de religião como autotranscendência da vida, não deveria haver religião, individual ou organizada, como função particular do espírito. Todo ato de vida deveria em si mesmo apontar para além de si, e nenhum ato especificamente religioso deveria ser necessário. Mas, como em todos os âmbitos da vida, a profanização no âmbito do espírito resiste à autotranscendência.

Essa citação reflete aquilo que Tillich já dizia em seus textos da juventude, especialmente sobre a relação entre religião e cultura: as criações culturais – entre elas as religiões concretas – são as formas pelas quais se expressa a religião. Nesse sentido, não seria necessária uma forma especial para expressão da religião, pois ela já estaria presente na arte, na política, na moral etc. Por conta da alienação o ser humano não consegue perceber plenamente a religião nas formas da cultura, sendo necessária uma forma específica para mediar a percepção da substância de todas as formas. Mas, como tudo que se dá na existência, as religiões concretas também contêm ambiguidades.

A primeira das ambiguidades das religiões concretas relaciona-se à distinção entre o que é sagrado e o que é secular. Tillich prefere substituir o termo “secular” por “profano”, ainda que o primeiro seja mais utilizado em sua época – como na nossa –, porque entende que este carrega um sentido mais apropriado, aquilo que está na porta do templo, que não adentra no espaço sagrado. Não representa simplesmente uma relação dicotômica, mas o estar fora de algo. O sagrado, para ele, está presente em toda a realidade. Nesse sentido, o profano não é o oposto do sagrado, mas aquilo que, ainda que de dentro, resiste a ele. O sagrado é identificado com o santo. O santo caracteriza a qualidade de grandeza que se dirige ao grande em si, ou seja, que aponta para a preocupação última. A ambiguidade do sagrado e do secular, portanto, está na profanização do santo, ou seja, na resistência presente nas religiões concretas à autotranscendência.

A ambiguidade enquanto profanização se dá nas religiões concretas em duas formas: como profanização institucional e como profanização redutiva. A primeira forma representa a transformação da religião em formas institucionais. A institucionalização da religião, tão criticada por movimentos internos às próprias religiões que não se veem representados por seus/suas líderes e pelas decisões políticas da instituição, não

é, para Tillich, necessariamente má. A instituição é a forma organizada da religião concreta. A crítica não é dirigida à institucionalização, mas à redução da religião, enquanto preocupação última, aos elementos da instituição. Ou seja, a ambiguidade se dá quando a religião, que deveria expressar o incondicionado, o esconde sob normas morais, doutrinas etc. Invés de apontar para o infinito, aponta apenas para formas finitas. É ilusório pensar que é possível existir religião, seja no plano comunitário ou individual, sem profanização. A ambiguidade da religião, em sua relação com as religiões concretas, é radical, a caracteriza, está na relação entre a forma e sua substância.

A segunda forma da ambiguidade como profanização é a redução da religião à moralidade e à cultura. É a religião removida de sua de sua autotranscendência. Isso implica na leitura dos conteúdos da religião e da fé como criações culturais, destituídas de qualquer sentido profundo. Essa é uma tendência dos estudos de religião na atualidade, especialmente nas ciências sociais e na história (especialmente na história cultural), mas pode ser percebida até mesmo na teologia, como foi o caso da teologia liberal que acabou por tentar superar o elemento transcendente no cristianismo. Sob um olhar tillichiano, essa redução é resultado de uma confusão entre as formas concretas de religião e sua substância. A preocupação última é negada e as religiões concretas unicamente são aquilo que podem ser chamadas de religião.

Para Tillich, a religião não pode ser reduzida à cultura e à moral, como não pode ser reduzida a nenhuma das funções do espírito, como as religiões concretas; ela é o fundamento das funções do espírito. Além disso, se reduzirmos a religião à moral e à cultura, destituímos estas de sua dimensão de profundidade, daquilo que lhes dá sentido. A moral sem a religião seria destituída daquilo que lhe dá condições de conferir sentido ao agir humano, a cultura sem a religião seria criação vazia, destituída de sentido. Mas Tillich afirma que a religião, em seu sentido amplo, não pode ser reduzida senão no discurso ou como uma compreensão distorcida. As tentativas de dissolução da religião que surgiram como herança do pensamento iluminista não podem obter êxito, pois tocam apenas em suas manifestações na cultura, não em sua profundidade. As religiões concretas, por sua vez, podem ser transformadas e até desaparecerem, pois apesar de se fundamentarem em algo infinito, são finitas: “A religião

pode ser secularizada e finalmente dissolvida em formas seculares apenas porque possui em si a ambiguidade da autotranscendência” (TILLICH, 2011, p. 558). Assim, apenas a forma seria atingida, não a substância. Nesse sentido, Tillich (2011, p. 559) diz: “É possível que a profanação redutiva consiga abolir a religião como função especial, mas ela é incapaz de eliminar a religião como qualidade presente em todas as funções do espírito – a qualidade da preocupação última”.

A segunda ambiguidade da autotranscendência é a do divino e do demônico. Se a primeira se caracteriza pela redução do infinito a formas finitas, esta segue um movimento oposto e se caracteriza por elevar ao status de infinito formas finitas. Nesse sentido, a ambiguidade do demônico tem um sentido próximo ao de idolatria, a substituição do infinito por algo finito, como, por exemplo, a confusão entre um símbolo religioso e aquilo que ele simboliza.

Segundo Callejas (1976, p. 169), a ideia de demônico é introduzida por Tillich em um texto de 1923, *Linhas fundamentais do socialismo religioso*, no qual afirma que a luta de um movimento religioso não deve ser contra o secular ou o não religioso, mas contra o demônico presente na própria religião, contra a religião antidivina. Nesse texto o demônico foi definido como a instituição do irracional na criação de formas antagônicas ao incondicionado. Callejas ainda afirma que a ideia de demônico em Tillich tem influências de Boehme, Schelling e Otto, e estava presente nos escritos de outros participantes do movimento do socialismo religioso. Cruz (2008, p. 134-136) diz que a ideia de demônico nos textos de Tillich do período alemão era ambígua, como um princípio que continha em si elementos criativos e destrutivos; mas que no período estadunidense, especialmente na quarta parte da *Sistemática*, recebeu conotações negativas. Essa mudança se deve, segundo ele, a dois fatores: a aplicação da ideia do demônico ao nacional socialismo, no período de sua ascensão – Tillich teria percebido ao longo do tempo a predominância dos elementos destrutivos desse movimento – e a conotação negativa que o termo tinha nos Estados Unidos.

Na *Teologia sistemática*, o demônico é aquilo que distorce o sagrado. “O demônico não resiste à autotranscendência, como o profano, mas distorce a autotranscendência identificando um portador particular da santidade como o próprio sagrado” (TILLICH, 2011, p. 559). Mas

essa distorção, como na ambiguidade do profano, não toca na religião em sentido amplo, mas somente na religião em suas formas concretas. Elas tornam-se demoníacas quando deixam de apontar para a preocupação última e apontam para si. A seguinte passagem da *Teologia sistemática* nos ajuda a compreender a maneira como Tillich relaciona religião e suas formas na cultura e ambiguidade:

A religião como realidade histórica se serve das criações culturais tanto na *theoria* como na *práxis*. Ela usa algumas e rejeita outras; ao fazer isto, estabelece um âmbito de cultura religiosa ao lado de outras criações culturais. Mas a religião como autotranscendência da vida em todos os âmbitos reivindica uma superioridade sobre eles. Esta reivindicação se justifica na medida em que a religião aponta para aquilo que transcende a todos os âmbitos, mas a reivindicação de superioridade se torna demoníaca quando a religião como realidade social e pessoal faz esta reivindicação para si mesma e as formas finitas mediante as quais ela aponta ao infinito (TILLICH, 2011, p. 561).

Não somente as religiões concretas, mas todas formas culturais podem se tornar demoníacas: um estado, um líder religioso, um partido político, determinadas afirmações religiosas, um conjunto de leis etc. Sempre que se distorce a auto transcendência confundindo o finito com o infinito surge o demoníaco.

4. As ambiguidades da vida como risco

A ideia de ambiguidade da vida em Tillich levanta a questão sobre a ideia de risco relacionada liberdade. A raiz das ambiguidades da está na passagem da essência para a existência, ou seja, na efetivação das potencialidades da vida no ser. O risco às ambiguidades, é, portanto, existencial, pois representa a limitação da vida em geral, a finitude que é condição de tudo que se dá na existência. Na dimensão do espírito o risco é existencial¹¹, pois somente o ser humano está consciente de sua existencialidade e, por isso, é livre. Ou seja, o ser humano experimenta o risco de uma maneira especial, como próprio de sua liberdade. A liberdade, não somente para Tillich, como também para Sartre e Heide-

¹¹ Existencialidade pode ser entendido, no sentido heideggeriano, em sua distinção de existencialidade. Enquanto o segundo conceito se refere às estruturas ontológicas da existência, o segundo se refere à existência propriamente do *dasein*.

gger, se identifica com o risco. Mas de que maneira Tillich estabelece essa identificação? Para ele a liberdade não é radical, não supera a necessidade e o destino, mas se dá em seus limites. Isso não significa que ele a entenda como acidente. Liberdade não é fruto do acaso, mas se dá mediante normas que ao mesmo tempo a tornam possível e a limitam. “Essa liberdade somente é possível porque existem normas às quais o espírito se sujeita para ser livre dentro dos limites de seu destino biológico e psicológico. Liberdade e sujeição a normas válidas são a mesma coisa” (TILLICH, 2011, p. 491). Há aqui um paradoxo: a sujeição a normas é a condição para a liberdade, liberdade só é liberdade dentro de limites¹².

Tillich pergunta pela fonte dessas normas e aponta três possíveis respostas, a pragmática, a axiológica e a ontológica. Não descarta totalmente nenhuma, mas destaca a última como a que melhor responde ao problema da liberdade humana por situá-la na relação entre essência e existência. A resposta pragmática identifica os critérios da vida na própria vida. Segundo esse ponto de vista, não existem normas fora da vida a partir das quais se possa que possa julgá-la. Entretanto, a resposta do pragmatismo incide em uma dificuldade, o particular acaba por se constituir como norma para o geral. Tillich critica a eleição de determinados elementos particulares da vida para jogar toda a vida. Ele afirma que, dessa forma, o pragmatismo acaba caindo em um tipo de hierarquização de princípios em busca de princípios cada vez mais elevados e, assim, ultrapassa os limites da vida recorrendo a conceitos ontológicos, ainda que camuflados. A resposta axiológica é vista por Tillich como mais apropriada que a pragmática, por reconhecer na hierarquia de valores alguns valores que podem transcender a vida, colocando-se assim como uma opção entre o relativismo pragmático e o absolutismo metafísico. Entretanto, a resposta axiológica não consegue estabelecer critérios de validade para essa hierarquia, ou seja, carece de um fundamento para sua teoria dos valores.

¹² Para uma melhor compreensão dessa discussão sobre a liberdade dentro de determinados limites vale a pena a leitura, na Sistemática, dos tópicos em que Tillich trata do tema a partir do símbolo da queda como passagem da essência para a existência (TILLICH, 2011, p. 324-328).

Uma requalificação da resposta pragmática está em reconhecer sua ênfase na vida. As normas, que tornam possível a liberdade, estão na vida e na vida está implícita sua fonte. Mas se as normas encontram sua fonte somente na vida elas são ambíguas porque a vida contém elementos essenciais e existenciais. A fonte das normas está na essência, por isso está implícita na vida e estrutura a liberdade humana. Na essência está aquilo para onde aponta a teoria dos valores, ou seja, a resposta axiológica e que pode dar significado a ela. Entretanto, a fonte, ainda que não seja originariamente ambígua, se expressa somente de maneira ambígua na existência. Ao se mostrar se mostra apenas parcialmente. É aí que se dá o risco.

Não existe caminho direto e seguro que leve às normas de ação na dimensão do espírito. A esfera do potencial é parcialmente visível, parcialmente oculta. Por isso, a aplicação de uma norma a uma situação concreta na esfera do espírito sempre é uma aventura e um risco. Ela exige coragem e disposição de aceitar um eventual fracasso. O caráter de risco da vida em suas funções criativas vale também na dimensão do espírito, na moralidade, cultura e religião (TILLICH, 2011, p. 492).

Risco aqui tem o sentido de incerteza, de insegurança, de aposta. E isso não é pouca coisa, em se tratando do agir geral do ser humano no mundo ou do uso de sua liberdade. Não representa uma atitude relativista diante da vida, antes afirma a universalidade e unidade do fundamento, mas sua instabilidade e fragilidade nos limites da existência. Portanto, a liberdade se configura como risco, pois apesar de se sustentar sob um fundamento estável, ainda que dinâmico, recebe esse fundamento sob as distorções próprias das condições a que está submetida, mas que a torna possível.

As ambiguidades, como vimos, estão presentes em todas as dimensões daquilo que chamamos de vida e se dão na passagem da essência para a existência. Essa passagem não aconteceu ou acontece em momentos específicos, mas como um processo que engloba todas as coisas. Na passagem da essência para a existência, como representado pelo mito da queda, não somente o ser humano, mas toda a natureza torna-se alienada do fundamento do seu ser. Isso significa que, a tensão entre essência e existência é ambígua: pois apesar da existência ser a

essência atualizada, mantem parte desta sempre em oculto, encerrando em si um risco de distorção.

Referências

CALLEJAS, J. A. N. Interpretación teológica del presente: Introducción al pensamiento de P. Tillich. **Anales de la Facultad de Teología**. V. 26 – caderno único. Santiago: Universidade Católica do Chile, 1975.

CRUZ, E. R.. **A dupla face**: Paul Tillich e a Ciência Moderna – Ambivalência e Salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MUELLER, E. O sistema teológico. In: MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005b.

TILLICH P. **A era protestante**. São Paulo: Ciências da religião, 1992a.

_____. **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.